EN VV. AA. (1986)
CULTURAS POPULARES.
DIFERENCIAS, DIVERGENCIAS Y
CONFLICTOS
MADRID: CASA DE VELÁZQUEZ
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
pp. 197-208

La subcultura anarquista en España: racionalismo y populismo

José Alvarez Junco
Universidad Complutense, Madrid

Al intentar, hace años, definir los fundamentos filosófico-políticos del anarquismo español, los encontramos plenamente insertos en un ambiente intelectual positivista, de raíz liberal-ilustrada: la realidad que rodea a los seres humanos es perfectamente comprensible y dominable por su razón; no hay sentimientos o subjetividades que deformen o cuestionen la validez de los datos que recibimos del exterior. La moda nietzscheana que en algún momento reinó en círculos anarquistas fue superficial o se centró en otros aspectos de la filosofía de Nietzsche —el anticristianismo, por ejemplo—, pero no minó las bases de la inconmovible creencia en la racionalidad del universo que la mayoría de los militantes profesaba. Y otro tanto podría decirse en relación con el descubrimiento freudiano del inconsciente, que dejó intacta, entre los ideólogos libertarios, la convicción de que el conocimiento humano consciente y expreso era el fiel reflejo de la realidad social.

A partir de ahí, la *Ciencia* —modelada sobre el troquel de los conocimientos físico-naturales, que con tan espectaculares logros asombraban al siglo XIX— se concebía como necesariamente progresiva y liberadora. Y no sólo porque los avances tecnológicos fuesen eficaces instrumentos contra males sociales como la enfermedad o la escasez, sino porque la Ciencia en sí misma representaba la Justicia y la Armonía (características de la Naturaleza, al fin desvelada de modo incontrovertido). Las ciencias naturales son «democráticas y liberales», escribió Bakunin, y al extenderse el conocimiento científico al terreno de lo social (lo cual no plantea problema alguno, como no se lo planteaba a Saint-Simon, padre común de socialistas y positivistas), acabará con las irracionalidades que en este aún dominan: la religión —el temor y el oscurantismo, suprimidos por las «luces» del progreso— y la estructura estatal —la «política», autoritaria, violenta e intrigante, sustituida por la «sociología», o toma de decisiones según criterios estrictamente científicos—.

Este punto de partida explica, por una parte, el enorme esfuerzo cultural de los anarquistas (traducciones, folletos, periódicos, ateneos

populares). La ignorancia favorece la tiranía, el conocimiento libera; el pueblo debe acceder al saber, y a un saber «científico», y no al antiguo saber sofístico, inútil y mitológico; logrado esto, el reinado del privilegio tiene asegurado su final. Pero con ello se explica también el esfuerzo —intelectual y vital— por racionalizar la sociedad y la vida personal en aspectos a menudo descuidados por otros movimientos populares. No por azar florecieron entre los anarquistas círculos naturistas o vegetarianos, antitaurinos o esperantistas... Como el aborto, la eutanasia, la escritura fonética o la cremación de cadáveres, todo lo «progresista» y racionalizador de la vida social tenía buena acogida entre los libertarios.

Todo esto es bastante conocido. El problema que queremos plantear ahora es cómo se compatibilizaba con otro aspecto tan arraigado en la ideología anarquista como este del racionalismo: el culto al pueblo. Con él heredaban una larga tradición de la izquierda europea, procedente quizá del rousseaunismo *enragé* de la Revolución Francesa, y que en todo caso se inserta en el contexto general de su concepción armónica y optimista de la Naturaleza: todo lo «natural» es bueno, y el pueblo es lo natural por excelencia, lo menos corrompido por la civilización, lo más cercano al paradigma virtuoso que un día presidió las relaciones humanas; sus reivindicaciones son, por definición, justas, como lo son sus modos instintivos de organización o de actuación política. «El pueblo posee la justicia —había escrito Proudhon—, el pueblo la ha conservado mejor que sus señores»[1]; y José Prat, entre los anarquistas españoles, confirmaba que «la masa» elige instintivamente la mejor línea política porque «lleva en sí una virtud que ella misma ignora»[2]; «¡Oh, pueblo, tú eres el único que permaneces sano e incorruptible!», leemos en *El Rebelde*, en 1905, y cinco años antes *Fraternidad*, de Gijón, declaraba que «apoyar las organizaciones populares de toda clase es consecuencia lógica de nuestras ideas fundamentales»[3].

Este empeño expreso por acercarse al pueblo está, sin duda, en la base de la flexibilidad táctica del anarquismo —frente a una mayor rigidez en la defensa de la «línea correcta» por parte de las organizaciones marxistas— y constituye una de las claves explicativas de su arraigo en medios trabajadores, campesinos o *lumpen* poco habituados a este aprecio. Pero este mismo principio obligaba también a aceptar planteamientos políticamente inoportunos, corporativistas, reformistas y, sobre todo, «reaccionarios», es decir, incoherentes con los postulados progresistas del racionalismo doctrinal ácrata. El machismo y el puritanismo sexual popular chocaban, sin duda, con la proclamación teórica de la igualdad entre los sexos y del amor libre (y no habría que olvidar la indiscutible falta de simpatía de que gozaba en vida Francisco Ferrer en medios libertarios debido a su

[1] P. J. Proudhon, *La Justicia*, Madrid, 1873, p. 49.
[2] J. Prat, *La burguesía y el proletariado*, Valencia, 1909, p. 68.
[3] *El Rebelde*, Madrid, 1905, n.° 49, y *Fraternidad*, Gijón, 1900, n.° 14.

vida sexual ostentosamente «libertina»); la exaltación de «lo español» o de otros nacionalismos y regionalismos peninsulares, tan popular siempre, tampoco cuadraba con el internacionalismo, el cosmopolitismo o el esperantismo; la afición a los toros o a la taberna se oponía al respeto hacia los animales o a los hábitos abstemios del racionalismo ácrata; como la religiosidad folklórica popular lo hacía con el ateísmo de los militantes; y, en general, unos hábitos autoritarios, violentos y represivos, profundamente arraigados en los estratos inferiores de la sociedad y que se mostraban por ejemplo en el alto índice de criminalidad de sangre, eran difícilmente compatibles con el ideal de relaciones sociales no coactivas.

De ahí los problemas, el desgarramiento que los militantes sufrían permanentemente entre su «amor al pueblo» y su lealtad a «las ideas». Juan Montseny, «Federico Urales», intentó en una ocasión trazar la sabia norma equilibradora en este conflicto: jamás se debe «abandonar la pureza de nuestros ideales» para adaptarse al lenguaje de los desheredados, pero menos aún elevar el nivel de abstracción y de pureza hasta un punto en que nos alejemos del pueblo; «no pensar, no sentir, no obrar tal como piensa, siente y obra la masa, pero hacerlo tal como ella sea capaz de verificarlo»[4]. El espontaneísmo, por tanto, tenía sus límites. Y en otras ocasiones los ideólogos anarquistas se expresaron en términos de mucha mayor dureza hacia unas «masas» a las que encontraban contaminadas de valores reaccionarios[5].

No vamos, sin embargo, a repetir aquí lo que en otro lugar hemos expuesto con mayor extensión en torno a las opiniones de los ideólogos anarquistas sobre el pueblo —curiosa relación de amor no siempre correspondido, de elogios desorbitados y de reproches por su escasa conciencia o combatividad—. Lo que queremos plantear ahora es más bien lo contrario: lo que el pueblo, o aquel sector del pueblo más cercano a la ideología libertaria, pensaba de aquella doctrina que a la vez les atraía y les sonaba forzosamente extraña; o, dicho de otro modo, cómo se hacía la conexión, qué resortes populares tocaba esa ideología. Para ello, probablemente hemos de ir más allá de las palabras e intentar analizar aquello a lo que tales palabras aludían de forma subliminal; en general, resortes culturales ancestrales, conocidos y fácilmente comprensibles para los oyentes.

Varios autores han observado los impulsos religiosos que subyacen en el anarquismo español. Díaz del Moral subrayó el fervor y ascetismo casi fanáticos de los apóstoles anarquistas y, apoyándose en él, Gerald Brenan interpretó el anarquismo como el lejano eco español de la Reforma protestante en su momento fallida. Eric Hobsbawm, recogiendo rasgos ofrecidos por estos autores, incluyó el anarquismo español entre los

[4] J. Montseny, *La religión y la cuestión social*, Buenos Aires, 1896, p. 8.
[5] Cfr. J. Alvarez Junco, *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*, Madrid, Siglo XXI, 1976, p. 382.

movimientos políticos primitivos, de signo milenarista, que sobreviven en la Europa contemporánea. Parece lógico aceptar que para una sociedad como la española, tan cargada de tradición católica, con su acostumbrado ensalzamiento de los valores comunitarios e igualitarios como propios de la «vida perfecta», el rápido y mal estudiado proceso de pérdida de prestigio de la Iglesia en el siglo XIX tuvo necesariamente que ser traumático. El vacío dejado por la religión católica en la cultura popular fue, lógicamente, cubierto por otras doctrinas redentoristas y «fraternales».

Este tipo de explicaciones ha sido tajantemente rechazado tanto por quienes insisten en presentar el anarquismo como un proyecto social coherente con los intereses de las capas sociales afectadas por circunstancias económicas de transformación y crisis (T. Kaplan) como por quienes integran el anarquismo en una identidad cultural nacionalista como la andaluza y consideran peyorativo o humillante negar su «racionalidad» (Acosta Sánchez, Cuenca Toribio)[6]. Sin embargo, los datos socioeconómicos parecen insuficientes, hasta hoy, para explicar un fenómeno tan singular como el arraigo de una misma doctrina libertaria en medios tan diferentes como la industrial Barcelona y el campo andaluz. Y no es lógico considerar humillante la búsqueda de motivaciones psicológicas o morales, más que intereses racionales y «objetivos», por debajo de actitudes políticas.

Recordemos la ya clásica definición que Norman Cohn elaboró sobre el milenarismo: se trataba de la esperanza en una salvación «colectiva, terrestre, inminente, total y milagrosa»[7]. En otras palabras, consiste en colorear los conflictos políticos con tonos fuertemente éticos, trascender las luchas por objetivos específicos y limitados, convirtiéndolas en episodios de importancia única, cataclismos de purificación total. Este tipo de planteamiento hace, naturalmente, imposible el reformismo o cualquier tipo de colaboración con el poder y es clásico en múltiples procesos de rebeldía que la historia (al menos, de la civilización judeo-cristiana) ha conocido. El denominador común de individuos y grupos sociales que adoptan tales actitudes suele ser su situación de inestabilidad, marginación o desarraigo, lindando en la desesperación (inmigrantes urbanos en condiciones de miseria y extrema inseguridad; medios campesinos en los que se introducen las relaciones de mercado; sociedades enteras afectadas por catástrofes como epidemias o guerras). Ante tal situación se reacciona con frecuencia reivindicando antiguos valores morales y soñando con un Milenio justiciero.

Los planteamientos éticos siempre tuvieron impacto en el movimiento

[6] T. Kaplan, *Los orígenes sociales del anarquismo en Andalucía*, Barcelona, Crítica, 1977. J. Acosta Sánchez, *Historia y cultura del pueblo andaluz*, Barcelona, Anagrama, 1979. J. M. Cuenca Toribio, *Andalucía: Historia de un pueblo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982. Sobre este último, ver J. Aranzadi, *Milenarismo vasco*, Madrid, Taurus, 1981, pp. 46-66.

[7] N. Cohn, *En pos del milenio*, Barcelona, Barral, 1972, pp. 11-12.

obrero. El lema «Verdad, Justicia y Moral», que Marx se vio obligado a incluir en los documentos fundacionales de la Primera Internacional, era muy del agrado de Proudhon —tan representativo siempre de la mentalidad artesanal de los países latinos— y los españoles lo siguieron repitiendo hasta mucho después de desaparecida aquella organización[8]. Y ese era sólo un síntoma. Creemos que no se ha insistido suficientemente en la desproporción entre el escaso número de páginas que la prensa y folletos obreros, especialmente anarquistas, dedicaban a análisis sociales, económicos y políticos de sus sociedades concretas, y el enorme número de ellas consagrado a descripciones literarias impregnadas de mensajes éticos y de sentimentalismo autocompasivo. «La sociedad» siempre se divide en dos partes: en una reinan el lujo, las orgías, los vicios, la arrogancia y el parasitismo de unos pocos; en otra, la miseria, la ignorancia, el agotamiento físico, pero también el honrado trabajo de la gran mayoría; ¿hasta cuándo, pueblo trabajador, vas a consentir esta situación? ¿acaso no ves que es cruel, injusta y absurda? ¿o es que no tienes dignidad? Tu deber es «tomar conciencia» y rebelarte, bien sea por medio de la asociación obrera y la propaganda pacífica, bien —las exhortaciones varían según las circunstancias— apelando a la venganza violenta...[9].

Pero un moralismo genérico, de este tipo, no basta para hablar de milenarismo. Creemos que hay apelaciones igualmente evidentes a aspectos mitológicos más concretos y tangibles que se integran plenamente en un planteamiento escatológico. Para su análisis, dividiremos estas apelaciones en cuatro grandes temas que consideramos característicos del milenarismo:

1. *Apocalipsis optimista*. Se aproxima (es «inminente» —Cohn—) la lucha final entre los dos grandes poderes que han representado el Bien y el Mal a lo largo de la historia. Y tras ella se inaugurará el reinado de la felicidad, la plenitud, la justicia y la ausencia de conflictividad.

Sin duda, hay elementos de este tipo en el punto de vista revolucionario que defienden los anarquistas. La dualidad maniquea no es necesariamente Burguesía-Proletariado, sino que puede serlo Pueblo-Privilegiados, Progreso-Reacción o Libertad-Autoridad, aunque en último extremo todas sean una sola. La entidad que encarna el Mal puede, por ejemplo, variar, pero el Mal en sí es el mismo desde el principio de los tiempos. *El Rebelde*, de Zaragoza, reprocha en 1893 a la burguesía males que sobrevuelan el tiempo y el espacio: «Desde tiempos antiquísimos habéis sido vosotros los árbitros de nuestros destinos (...). Inventásteis la ley de castas, para que nunca pudiésemos acercarnos a vosotros (...). Falseando las leyes natura-

[8] La Comisión Federal española siguió incluyendo estos tres términos en algunos de sus documentos hasta los últimos años de su existencia, a finales de los setenta. Y con la F.T.R.E. resurgen en ocasiones; ver p. ej., *La Federación Igualadina*, Igualada, 1883.

[9] Ver múltiples citas en esta línea en nuestro *La ideología...*, op. cit., pp. 198-99.

les, del hombre hicísteis una bestia para dominarlo mejor (...). Dividísteis la familia humana en clases (...). A los siervos entregásteis la tierra para que la cultivaran en vuestro provecho...»[10]. E, igualmente, el Bien es sólo uno, llámese Trabajadores, Anarquía o Revolución. El inspiró a los científicos que descubriendo las leyes que rigen el universo han desenmascarado los prejuicios religiosos; El está detrás de los artistas que rompen los moldes y tabúes de la civilización burguesa; y El, desde luego, empuja al pueblo que se amotina contra sus opresores o al obrero que se lanza a la huelga. «*La revolución* prestó su grandeza a Lutero; sus sarcasmos a Voltaire; su perseverancia y elocuencia a Diderot; su energía y audacia a Danton y Robespierre...»[11]. Y los calendarios anarquistas conmemoran por igual el nacimiento de Galileo, de Rousseau, de Kant, Campomanes o Beccaria, a la vez que la invención de la luz eléctrica, el telégrafo, la brújula o los levantamientos populares. Todo ello ha conspirado inconscientemente en favor de una idea única, de avance incontenible: la libertad humana, la revolución social.

En cuanto al carácter inevitable e inmediato de la Revolución, los textos ofrecen pocas dudas: la revolución «vendrá al fin, como crisis inevitable...»[12]; «su triunfo es inevitable, como es inevitable que el amanecer venza a la noche, que el mañana venza al hoy»[13]; de las sombras no queda sino «un resto que está al borde del abismo; un último esfuerzo y el progreso habrá triunfado total y definitivamente»[14]. Ese será «el gran día», por el que ingenuamente preguntaba un campesino andaluz a su señorito, según el relato de Díaz del Moral, «el día en que todos seamos iguales y se reparta la tierra entre todos»[15].

Una última observación, en relación con este punto, es que el papel de la Palabra de Dios, garantía del triunfo final de su causa, lo cumple aquí la Ciencia, como no podía por menos en el siglo XIX: «La revolución social es la aplicación práctica de la sociología; es un resultado científico ineludible»[16].

2. El *Anticristo* y el «*Mal excesivo*», anuncio de la proximidad del fin, dominan los tiempos actuales. Una explosión de violencia y sufrimiento será precisa como expiación y también como purificación vengativa, pues contra ese Enemigo sólo cabe una relación de guerra a muerte.

Es típica, en los movimientos que suelen calificarse de milenaristas, la atribución de la responsabilidad de todos los males sociales a grupos

[10] «A los burgueses». *El Rebelde*, Zaragoza, 1893, n.° 2.

[11] *El Proletariado*, Sabadell, 1884, n.° 11 (subrayado nuestro).

[12] A. Lorenzo, *Hacia la emancipación*, Mahon, 1913, p. 11.

[13] H. Noja Ruiz, *Por la enseñanza*, Barcelona, 1915, p. 15.

[14] «La lucha es la vida», *La Alarma*, Sevilla, 1890, n.° 6.

[15] J. Díaz del Moral, *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas*, Madrid, Alianza, 1967, p. 205.

[16] A. Lorenzo, *Hacia la emancipación*, op. cit., p. 14.

caracterizados por una situación en la que se combinan el poder (a ser posible, un poder *nuevo*, como el derivado del dinero a finales de la Edad Media), una cierta marginación que facilite la circulación de leyendas denigratorias (los judíos) y algún tipo de autoridad moral que se considere defraudada (los clérigos, por ejemplo, cuya vida pecaminosa o insuficientemente santa se comparaba con la virtud evidente de flagelantes, peregrinos o cruzados y podía llevar a que se les culpara de pestes o catástrofes). Para el anarquismo español, los grupos que encarnan la maldad comportan rasgos muy similares: poder, marginación respecto del «sano pueblo» y una responsabilidad moral que se les reconoce implícitamente al reprocharles haberla defraudado. Los textos mencionan con frecuencia la «Trilogía Nefasta», Iglesia, Capital y Estado. Y en los tres hallamos estos rasgos.

En cuanto al Capital, o, mejor, en cuanto al grupo social en que encarna este aspecto del Mal, la Burguesía, no es cosa de repetir aquí los reproches que los anarquistas le dirigen y que hemos analizado en otro lugar[17]. Baste recordar su carácter típicamente moral: hipocresía, mezquindad, «falta de grandeza», en línea muy del gusto del romanticismo social (con la burguesía «se aflojan los lazos morales», «se pervierte el sentimiento»)[18]; egoísmo y competitividad, carencia de esa caridad cristiana que en teoría proclaman (el «bárbaro individualismo», «el afán de dinero»[19]; «sois la fiera humana que vive por la vida que arrebata a sus semejantes»)[20]; traición al ideario liberal e ingratitud frente al pueblo, a quien enseñó el camino de la redención y gracias a cuyo concurso triunfó... Este último reproche, formulado ya por Bakunin, engarza curiosamente con una tradición que se remonta a los legitimistas, como De Maistre o, en España, Balmes. Y la condena del dinero, igualmente cristiana, nos remite de nuevo también a Proudhon. Al releer, por ejemplo, las letanías «¡Abajo el dinero!» que en diversas ocasiones publicaron órganos libertarios («¡Abajo el oro, que alienta la corrupción! ¡Abajo el dinero, que ha pervertido a la humanidad!», etc.)[21], creemos comprenderlas ahora, insertas en una visión ético-escatológica, mejor que al intentar descubrir un posible proyecto económico libertario de una sociedad sin dinero.

La Iglesia, segundo elemento de la «Trilogía Nefasta», toma igualmente cuerpo en otro grupo social, el Clero. Y en sus acusaciones al clero, como es bien sabido, los anarquistas despliegan todas sus baterías, como

[17] Ver nuestro *La ideología...*, op. cit., pp. 197-204.

[18] V. March, *¡Cómo nos diezman!*, Sabadell, 1889, p. 92.

[19] F. Salvochea, *El Corsario*, Valencia, 1902, n.° 1. Cfr. L. Bonafulla, *Criterio libertario*, Barcelona, 1906, p. 10: «¿Qué interés puede existir en conservar un régimen de civilización que nos coloca arma al brazo acechando el momento de asesinarnos mutuamente?».

[20] «¡Asesinos!», *La Solidaridad*, Sevilla, 1888, n.° 24. Cfr. *ibid.*, n.° 31: «El mejor de los mundos».

[21] Y otras cincuenta o sesenta similares. Ver, p. ej., en *La Protesta*, Cádiz, 1901, n.° 84.

por otra parte hace toda la izquierda española, y con gran éxito entre su público. Baste recordar que el folleto que máxima difusión alcanzó, en la única editorial anarquista cuyas cifras conocemos, fue el titulado *Doce pruebas de la inexistencia de Dios*, escrito por Sebastián Faure[22]. Y ello debería ser ya motivo de reflexión. Tampoco repetiremos sino telegráficamente los principales argumentos del anticlericalismo: oscurantismo eclesiástico (opuesto históricamente al Progreso, al avance de la Razón); difusión entre las masas populares de una moral quietista, de resignación y sometimiento, que favorece a los privilegiados; y, sobre todo, traición al Evangelio (como la burguesía traiciona el ideario del 89). Este último reproche sólo podía hallar eco entre un auditorio que siguiera apreciando el mensaje moral del Evangelio. Y no es irrelevante hacer notar de nuevo el tono, e incluso el vocabulario, abiertamente cristiano que adoptan los «apóstoles» anarquistas (como los republicanos, socialistas o, antes, los liberales) en sus ataques contra el clero católico. De ahí lo encarnizado del combate —competían por la clientela, por arrebatar al clero el puesto de impartidor de la moral social— y el éxito entre el público —que oía justamente los mensajes que estaba acostumbrado a entender—. Como Henri Arvon ha observado, el anarquismo es un fenómeno típico de países católicos: hay en él la sublevación de una estructura psíquica conservadora y autoritaria contra poderes «cuya vigencia reconoce el inconsciente»[23]. En términos muy tradicionales, e incluso abiertamente cristianos, se combate a la Iglesia; pero no se puede recurrir al cristianismo como ideología expresa, según hacían los herejes. Y la rebelión se convierte en desesperada, sin contraproyecto o contrasociedad. No hay más salida que el exterminio, la violencia ciega, en la que el movimiento se agota. Violencia, añadamos, que toma además una forma tan clásicamente católica como es la purificación por el fuego: la Iglesia quemó herejes, para hacer desaparecer incluso sus cuerpos; los anticlericales queman iglesias, edificios impuros por excelencia. Y católicos como Maragall entienden el mensaje y comentan, tras la Semana Trágica: «quemando la Iglesia, la habéis restituido...».

El Estado es la expresión política del Anticristo (que siempre es Poder). La simplicidad maniquea es aquí patente: la Sociedad (Madre nutricia) es el Bien al que salvaremos arrancándola de las garras de ese Estado-Padre que tanto la explota y maltrata. Y no sólo se sueña con unas relaciones sociales purificadas de elementos de *poder* —como si tal cosa fuera posible—, sino que, coherentemente, se rechaza cualquier acercamiento al actual sistema de poder en el camino hacia el establecimiento de la

[22] Cifras en la editorial Vértice, proporcionadas personalmente por su director, Hermoso Plaja, al autor: 600.000 ejemplares.

[23] Frente a culturas protestantes, en que los individuos están más acostumbrados a asumir la propia responsabilidad, o la propia «culpa» personal en el mal existente. H. ARVON, *El anarquismo en el siglo XX*, Madrid, Taurus, 1979, pp. 19 y 44.

sociedad arcádica: ni se puede negociar con las autoridades (¿cómo negociar con el Mal?), ni se puede acudir al parlamento burgués ni pedir arbitrajes o leyes de protección del trabajo. Pureza en el camino hacia la pureza.

> «Para venir a lo que no posees
> has de ir por donde no posees»

escribió San Juan de la Cruz. Y casi con un «nuestro reino no es de este mundo» («por nada de lo presente podemos luchar nosotros») replica un grupo anarquista valenciano en 1905 a otros que defienden un acercamiento a los catalanistas[24]. Se vive en este mundo del poder pero como un místico en la tierra, es decir, fuera de él, esperando su fin y proclamando con todos los actos diarios («propaganda *por el hecho*», que no es sólo terrorismo) nuestro enfrentamiento *absoluto* a la situación moralmente contaminada.

3. *Mesianismo*. Un redentor (que puede ser colectivo, como el Anticristo) nos conducirá victoriosamente en la batalla final gracias a sus atributos extraordinarios. Es el elemento *milagroso* de la definición de Cohn, y normalmente ha encarnado en reyes o «cristos», cuya llegada inminente se espera, bien porque se sabe que «ha de resucitar» o que «ha nacido ya».

Parece evidente que el destinado a cumplir este papel mesiánico es para los anarquistas el «pueblo», los «trabajadores» u «oprimidos», es decir, los desprovistos de Poder. Y sobre el populismo anarquista hemos aportado ya algunos datos y consideraciones en las páginas iniciales de este artículo. Quizá valga la pena añadir ahora, embarcados ya en nuestra búsqueda de impulsos religiosos, alguna referencia a las presentaciones del Obrero como nuevo Cristo y de la doctrina colectivizadora como catecismo. Tales catecismos abundaron[25], como abundó la literatura ensalzadora de un Cristo presentado como hijo de menestral que vino al mundo a predicar la igualdad y la fraternidad y fue inmolado por la intolerancia y el fariseísmo[26].

Y ambas líneas confluyeron de modo pintoresco en la obra de Nicolás Alonso Marselau, ex-seminarista andaluz que acabó de trapense y que entre aquella primera y esta última etapa de su vida fue uno de los organizadora e ideólogos de la I Internacional en España. Entre sus obras destaca un *Evangelio del Obrero*, escrito en 1872 en tono abiertamente apocalíptico. El Obrero, «hijo del trabajo, de la miseria y de las lágrimas»,

[24] El grupo «Juventud». Ver J. MAS-GOMERI, «Anarquismo y regionalismo», *El Porvenir del Obrero*, Mahón, 1905, n.° 198.

[25] Ver C. LIDA, «Literatura anarquista y anarquismo literario», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XIX, 1970, n.° 2, pp. 370-373.

[26] Ver. C.A.M. HENNESSY, *La Republica Federal en España*, Madrid, Aguilar, 1966, p. 89. Cf. nuestro *La ideología...*, cit., pp. 125-27.

es el portador actual de la «luz», de la «verdad», que tantos precursores han predicado antes que él vanamente. El Obrero viene al mundo a redimir a la humanidad, a la vez que a vengar a esos precursores («toma el bieldo y purifica la era social», aconseja, siguiendo a San Juan). Es tentado tres veces por «el rico», pero le responde: «no sólo de pan vive el hombre». Ensalza a los trabajadores, «los que lloráis la injusticia social, los esclavizados, los perseguidos, vosotros sois la luz del mundo», pero también les aconseja: formad cajas solidarias y colectivas, amaos «revolucionariamente», guardaos de falsos apóstoles que quieren erigirse en nuevos tiranos, no os juntéis ni hagáis pacto con amos ni maestros, no vayáis a fiestas religiosas, abandonad vuestros bienes, sed como niños, olvidad todo lo aprendido en esta perversa sociedad. «Límpiate, sociedad podrida —amenaza—, o llegará el día en que querrías haberlo hecho». El Obrero va a Barcelona y se transfigura en el Thabor del Congreso fundacional de la sección española de la Internacional. Y decide entrar en Madrid, ciudad que sabe será su perdición, y allí disputa con los hipócritas doctores de la ley —los políticos—. «¡Ay de vosotros, falsos demócratas, engañosos liberales, que mientras estábais en la oposición adulábais al trabajador para que sirviera de pedestal y pudiérais encumbraros», el juicio popular caerá sobre vosotros y «de esta sociedad no quedará piedra sobre piedra». Al fin, el Sumo Sacerdote, Sagasta, ordena su crucifixión. Pero sus seguidores se multiplican y El resucita, está entre nosotros, se anuncia ya la Revolución con la que entraremos «en el goce que nos promete el Obrero Internacional»[27].

Observemos que en ninguna de las formulaciones del mesianismo populista u obrerista se intenta aportar pruebas históricas ni argumentaciones lógicas en favor del carácter revolucionario del propuesto Mesías. Son, por el contrario, descripciones de tipo ético, y más específicamente cristiano: es la *desposesión* y el *sufrimiento* lo que se subraya. Y la razón para tal insistencia sólo puede ser una: que únicamente pueden redimirnos los puros, es decir, los que han alcanzado una superioridad moral que les convierte en preferidos de la divinidad. Este sujeto —y objeto— revolucionario está, gracias a ello, dotado de carisma colectivo. Sólo él sabe cuáles son sus verdaderos intereses y cuáles son los métodos de acción adecuados para hacerlos triunfar. Intentar proporcionarle dirección desde fuera sería absurdo o, más aún, sacrílego. El mesianismo populista conduce al espontaneísmo.

Mas la cuestión no termina ahí. Hemos planteado, en estas páginas, la rara compatibilidad, en el anarquismo clásico, entre racionalismo y populismo. Y ocurre que es precisamente la Ciencia la que garantiza la redención. Así como los profetas antiguos auguraban el fin de un imperio

[27] N. A. Marselau, *El Evangelio del Obrero*, reed. como folletín en *La Solidaridad*, Sevilla, 1889, núms. 42 a 57.

a partir de la palabra de Dios y la interpretación de los signos celestiales, en el siglo XIX es la Ciencia la que asegura, según los revolucionarios, la inminencia de la crisis del capitalismo y la posibilidad y racionalidad de un orden social autogestionado y no represivo. La Razón conduce al Pueblo. Y el Pueblo libertario confía en esos libros que a menudo no sabe leer y en los que se demuestra la justicia de sus aspiraciones. Quizás aquí resida el secreto del éxito del marxismo frente al anarquismo: en que aquél acentuó más la presentación científica, frente a la populista, y se mostró por tanto más a la altura de un siglo XIX embebido en el sueño positivista.

4. *El Paraíso prometido.* La Revolución, escribía Anselmo Lorenzo, «será como el reingreso de la humanidad en aquel paraíso de la fábula genesiaca, enriquecido con los infinitos del progreso, donde, si de él fue arrojado por el pecado de la ignorancia y la violencia de un creador irritado, volvía regenerado por la virtud de la ciencia y el poder de la revolución»[28]. En efecto, es el Eterno Retorno, estudiado por Mircea Eliade; el proyecto revolucionario no se presenta como una aventura hacia lo desconocido sino como un retorno a una Edad de Oro que ya existió; y de la que salimos, no sólo «por el pecado de la ignorancia», como dice aquí Lorenzo, sino también por el de la codicia, al imponerse la propiedad privada y la economía dineraria.

Anhelar el retorno a unos orígenes que se consideran felices sería un impulso fácilmente psicoanalizable en términos de reingreso en el seno materno. Y, en efecto, es la fusión de la Madre Naturaleza lo que se busca («la humanidad vuelve a la naturaleza —escribe Federico Urales— y vuelve con los beneficios que le ha legado el progreso»)[29], eliminando al Padre-Estado, opresor y represor. Frente al Poder castrador, «la Naturaleza nos ofrece constantemente el espectáculo de sus liberalidades. Madre eternamente fecunda, déjase arrancar sus preciados dones sin exhibir derechos de propiedad; a todos por igual reparte el aire y la luz; no los sujeta al nacer a otra ley que la razón. La Naturaleza no forja cadenas de ninguna especie. Ella nos enseña a ser libres, y por la libertad buenos; sabios, y por la sabiduría fuertes; solidarios unos de otros, y por la solidaridad iguales ante un solo derecho: el derecho a la vida integral»[30].

El día, pues, en que la Civitas Diaboli sea vencida definitivamente por la Civitas Dei, entraremos en un reino de plenitud; igualdad, libertad,

[28] A. Lorenzo, *El Proletariado Militante*, Madrid, Alianza, 1974, p. 164. Cfr., también de Lorenzo, *Lo que debe ser...*: «el Adán y Eva revolucionarios reingresarán en el Paraíso terrenal».

[29] F. Urales en *La Revista Blanca*, 1898, n.º 4. Cfr. E. Lluria, *La humanidad del porvenir*, Barcelona, 1906, p. 54: la revolución «franquea al hombre su entrada en la Tierra de Promisión, le otorga su libertad por virtud de las leyes naturales».

[30] J. Prat, «La sociedad de la muerte», *La Idea Libre*, Madrid, 1899, n.º 159. Reimpreso en el *Suplemento a la Revista Blanca*, Madrid, 1900, n.º 58.

bienestar material y elevación moral; en resumen, la felicidad. Como Bakunin había escrito, la abolición de los Estados, «filosóficamente, significa nada menos que la realización de la felicidad humana, la igualdad, la libertad y la justicia. Y estos ideales tenderán a hacer superfluas todas las fantasías religiosas y los sueños vanos de una mejor vida en el paraíso»[31]; naturalmente, porque eran otra versión del paraíso.

Concluyamos con una cautela final. No hemos querido ofrecer aquí una explicación causal del arraigo del anarquismo en España. El esquema interpretativo de los movimientos milenarios que hemos utilizado es excesivamente general, podría aplicarse a otros países o épocas muy diferentes y, por supuesto, no produce necesariamente anarquismo, sino radicalismo político en general. Unicamente pretendíamos, por una parte, aclarar términos, como el milenarismo, frecuentemente usados pero cuyo contenido no siempre es explícito, y por otra defender su utilidad para entender algún aspecto parcial del complejo fenómeno del anarquismo español. En este caso, el engarce de un racionalismo doctrinal extremo, un sueño utópico de máquinas liberadoras y relaciones humanas supercivilizadas, con el culto a un pueblo —y el arraigo entre un pueblo— «irracional», tradicional y violento. Observar la reaparición de los mitos, las exigencias éticas y los impulsos psicológicos tradicionales a través de formulaciones aparentemente renovadoras puede ser útil para resolver esta aparente contradicción.

---

[31] *La Política de la Internacional*, 1869. Incluido en la antología de Sam Dolgoff, *La anarquía según Bakunin*, Barcelona, Tusquets, 1976, p. 190.